49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 22 2 JUIN 1932

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans une revue qui me tombe sous les yeux, je trouve une expression qui me semble inexacte. On dit : « La négligence de la préparation et de l'action de grâces (pour ceux qui communient souvent) peut AMOINDRIR LA CHARITÉ... » Mais la charité, n'est-ce pas l'état de grâce ? Est-ce que l'état de grâce « s'amoindrit » ? Je croyais qu'il disparaissait complètement par le péché mortel, mais que la négligence et même le péché véniel étaient incapables de l'amoindrir. Si j'ai ajouté hier à mon trésor 100 degrés, aujourd'hui peut-être n'en ajouterai-je que 10, et demain point du tout. Mais, en aucune hypothèse, tant que je garderai l'état de grâce, je n'amoindrirai pas ce trésor.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — Il serait facile de donner en deux mots la solution demandée. La négligence apportée dans la préparation ou l'action de grâces à la communion n'amoindrit pas la *vertu* de charité, laquelle accompagne nécessairement la grâce sanctifiante et, pas plus que la grâce, n'est susceptible de diminution. Mais elle amoindrit et peut même totalement supprimer la *ferveur* de la charité, c'est-à-dire les actes d'amour qui, normalement, devraient accompagner l'accroissement de charité.

Mais il nous paraît utile de reprendre plus complètement l'exposé de la doctrine des théologiens et de rappeler : 1° Comment il faut concevoir l'accroissement de la grâce sanctifiante et de la charité dans l'âme justifiée ; — 2° Comment peut disparaître la grâce et, avec elle, la charité. — L'application de ces principes nous permettra ensuite de dire : 3° comment et à quelles conditions la communion produit en notre âme un accroissement de grâce et de charité ; et 4° comment cet accroissement peut être contrarié et arrêté par les distractions et la tiédeur. Et nous tirerons ensuite : 5° quelques conclusions pratiques pour la conduite des âmes et le ministère pastoral.

Sujet éminemment pratique et qui, précisément à cause de son caractère pratique, avait retenu depuis quelque temps notre attention et n'attendait qu'une occasion d'être développé ici.

I. — COMMENT FAUT-IL CONCEVOIR L'ACCROISSEMENT DE LA GRACE SANCTIFIANTE ET DE LA CHARITÉ DANS L'AME JUSTIFIÉE ?

1° *Le fait* de cet accroissement ne saurait être révoqué en doute. Il est nettement affirmé dans l'Ecriture Sainte. Déjà Salomon proclamait que « le sentier des justes s'avance comme une lumière éclatante et *croît jusqu'au jour parfait* » (Prov., IV, 15). Cette croissance spirituelle du juste était opposée à la marche des pécheurs à l'abîme. La même pensée, jointe à la même opposition, se retrouve dans l'Apocalypse : « Que celui qui fait l'injustice la fasse encore ; que celui qui est souillé se souille encore ; que celui qui est juste *devienne plus juste encore ;* que celui qui est saint *se sanctifie encore* » (XXII, 11). Les épîtres de S. Pierre supposent cette croissance : « Désirez ardemment un lait spirituel et pur (le lait symbolise ici la prédication évangélique), afin que par lui *vous croissiez pour le salut* » (I Pet., II, 2). Et encore : « *Croissez... dans la grâce* et dans la connaissance de Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » (II Pet., III, 18).

S. Paul est tout aussi explicite : « N'est ce pas *dans l'abondance de la grâce que l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour ?* » (II Cor., IV, 15-16). Et plus loin : « Dieu est puissant *pour faire abonder toute grâce en vous,* afin qu'en toutes choses vous abondiez en toutes sortes de bonnes œuvres... Celui donc qui donne la semence au semeur lui donne aussi le pain pour manger, et il multipliera votre semence, *et donnera l'accroissement aux fruits de votre justice...* » (IX, 8-10). « Ce que je vous demande, » dit encore S. Paul aux Philippiens, « *c'est que votre charité de plus en plus abonde en science et en toute intelligence...* » (I, 9). Et aux Ephésiens : « Que, pratiquant la vérité dans la charité, *nous croissions* en toutes choses en celui qui est le chef, le Christ, en vertu duquel tout le corps (mystique)... *reçoit son accroissement pour être édifié dans la charité* » (IV, 15-16). Aux Colossiens, il souhaite de « marcher d'une manière digne de Dieu, lui plaisant en toutes choses, *fructifiant en toutes sortes de bonnes œuvres et croissant dans la science de Dieu* » (I, 10). Il rappelle enfin aux Thessaloniciens qu'ayant appris comment il faut marcher, c'est-à-dire se conduire, pour plaire à Dieu, ils doivent marcher de telle sorte qu'*ils avancent de plus en plus* (I Thess., IV, 1).

Il ne serait point difficile de multiplier ici les textes des Pères relatifs à l'accroissement de la vie surnaturelle en des degrés différents chez les différents chrétiens. « L'un est plus fort que l'autre, ou plus sage, ou plus juste, ou plus saint [1]. »

[1] S. Augustin, *In Joannem*, tr. 67, n. 2 : *P. L.*, t. 35, col. 1812.

— « Rien d'extraordinaire si d'une vertu à l'autre existent des degrés, puisqu'en chaque vertu s'affirme la croissance en des degrés divers [1]. » — « Il est nécessaire que ceux qui veulent avancer dans la vertu commencent par les premiers degrés, puis s'avancent aux degrés suivants et, progressant peu à peu, parviennent aux sommets auxquels peut prétendre la nature humaine [2]. »

Toute la tradition est d'ailleurs résumée en quelques mots dans les affirmations du concile de Trente : « Ainsi justifiés... par l'observation des commandements de Dieu et de l'Eglise, (les hommes) *croissent dans la justice reçue par la grâce du Christ*, la foi coopérant aux bonnes œuvres, *et deviennent de plus en plus justes* [3]. » Et encore : « Si quelqu'un dit que la justice reçue n'est pas conservée *et encore augmentée* devant Dieu par les bonnes œuvres, mais que les œuvres sont seulement les fruits et les signes de la justification obtenue et non pas la cause de son accroissement, qu'il soit anathème [4]. » Enfin, cette croissance dans la perfection spirituelle peut se poursuivre sans cesse durant cette vie mortelle. Le concile de Vienne (1312) l'a expressément défini en condamnant les erreurs des Béguards sur l'état de perfection dans la vie présente. Il est faux de prétendre « que l'homme, en cette vie, peut acquérir un si grand et tel degré de perfection qu'il devienne tout à fait impeccable *et ne puisse plus croître en grâce,* » sous le fallacieux prétexte que « si quelqu'un pouvait toujours progresser, il pourrait devenir plus parfait que Jésus-Christ » (D.-B., n. 471).

La raison théologique elle-même, s'appuyant sur les textes scripturaires rapportés plus haut et sur les comparaisons qu'ils contiennent, indique qu'il faut concevoir la vie surnaturelle par mode d'analogie avec la vie naturelle. La croissance est le phénomène le plus apparent et le plus obvie de la vie naturelle à ses débuts : il en est de même de la vie surnaturelle. Toutefois, il faut ici n'établir la comparaison qu'avec les nuances et les précautions indispensables : la naissance et la croissance dans l'ordre surnaturel obéissent en effet à des lois spéciales, qu'il importe, avant tout, de rappeler.

2° *Les lois de la naissance et de la croissance dans la vie surnaturelle.* — Dans l'ordre naturel, la vie physique et la vie morale trouvent dans la nature elle-même la raison unique et suffisante de leur origine et de leur progrès.

Les parents — entendons ce mot dans le sens le plus large de principes ou éléments générateurs — suffisent à communiquer la vie physique. L'être vivant, issu naturellement de ces principes générateurs, se développe normalement d'après les lois de la nutrition et de l'assimilation.

[1] S. Grégoire le Grand, *In Ezech.*, l. II, hom. 3, n. 4 ; t. 76, col. 960.
[2] S. Basile, *In ps. I*, n. 4 : *P. G.*, t. 29, col. 218.
[3] Sess. VI, c. X : Denz.-Bannw., n. 803.
[4] Can. 24 : D.-B., n. 834.

Au point de vue moral, l'être vivant raisonnable et libre développe ses facultés dans le sens du bien, par la direction que sa volonté imprime à ses actes, créant dans ses facultés et puissances, par la répétition des actes bons, des habitudes bonnes, des vertus. Et de même que la vie physique s'éteint peu à peu et finit par disparaître lorsque les fonctions naturelles qui l'alimentent se ralentissent ou s'arrêtent ; de même, la vie morale des vertus s'atténue, diminue et disparaît complètement par la cessation des actes vertueux et surtout par la répétition des actes opposés. En tout cela, Dieu n'intervient qu'à titre de cause universelle par son concours nécessairement dû à toute activité des causes secondes.

Dans l'ordre surnaturel il ne saurait en être ainsi. La vie surnaturelle a pour principe la grâce et les vertus surnaturelles qui confèrent à l'âme la possibilité d'agir sur le plan de la vie divine. Or, la nature ne peut être cause de cette activité surnaturelle.

Tout d'abord, la grâce sanctifiante, principe de vie surnaturelle, est produite en l'âme par Dieu seul, en tant que cause efficiente principale [1] : « Aucun agent ne peut produire un résultat qui sorte des limites de son espèce; car il faut toujours que la cause soit supérieure à l'effet. Or le don de la grâce surpasse la puissance de toute nature créée, puisque la grâce est une participation à la nature divine, laquelle surpasse toute autre nature. C'est pourquoi aucune créature ne saurait être cause de la grâce. Dieu seul peut déifier des êtres en leur communiquant par une participation de similitude quelque chose de sa nature divine [2]. » La nature, par rapport à la production de la grâce, ne présente qu'une simple *puissance passive obédientielle ;* elle ne saurait avoir cette aptitude naturelle et positive de l'agent capable, par sa seule action, de déterminer la production d'une forme correspondant à son genre d'activité, comme c'est le cas de la faculté naturelle produisant en elle-même, par la répétition des actes, l'éclosion des habitudes vertueuses.

Le même raisonnement vaut pour la production dans l'âme des vertus surnaturelles. A aucun titre ces vertus ne sauraient être, dans leur origine même, des vertus acquises [3] : « Dans l'âme, écrit encore S. Thomas, certaines dispositions existent en puissance, qui peuvent être réduites en acte par un agent connaturel ; et c'est de cette façon que sont en puissance, dans l'âme, les vertus acquises. Mais nous trouvons dans l'âme autre chose qui ne peut être réduit en acte que par la vertu divine : c'est ainsi que sont en puissance, dans l'âme, les vertus infuses [4]. » Et précisément

[1] Il faut réserver la causalité efficiente instrumentale des sacrements.
[2] S. Thomas, Iª-IIæ, q. 112, a. 1 ; trad. R. Mulard, O. P.
[3] Nous réservons ainsi la question, si controversée entre théologiens, de la possibilité de vertus surnaturelles acquises par la répétition des actes des vertus surnaturelles infuses. Nous faisons ici abstraction de cette controverse.
[4] *De Virtutibus*, q. un., a. 10, ad 13.

ces vertus sont dites infuses parce que Dieu les met en notre âme sans que nous y concourions nécessairement et efficacement : elles découlent de la grâce sanctifiante, dont elles sont pour ainsi dire des propriétés dans l'ordre de l'opération surnaturelle (*habitus operativi*).

Grâce et vertus infuses sont, nous l'avons vu, susceptibles d'accroissement. Mais ici encore, le manque de proportion entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel exclut, de notre part, la possibilité même d'une causalité efficiente principale relative à cet accroissement. Notre puissance naturelle est ici, encore et toujours, une simple puissance obédientielle. Dieu seul interviendra, comme cause principale efficiente, dans l'accroissement de la grâce sanctifiante et des vertus infuses : « Les vertus croissent, en tant que le sujet les possède plus parfaitement par suite de l'action de l'agent qui les cause en lui ; ainsi les vertus acquises croissent par les actes mêmes qui les causent ; les vertus infuses, par l'action divine qui est à leur origine [1]. »

Toutefois, si notre activité personnelle ne peut jouer le rôle de cause efficiente principale par rapport à la génération et à l'accroissement en notre âme de la grâce sanctifiante et des vertus infuses, il s'en faut qu'elle n'ait aucun rôle à jouer. Nous parlons ici d'une activité *surnaturelle*, c'est-à-dire dont les actes procèdent du concours de la grâce opérante ou coopérante.

La causalité qu'on doit attribuer à nos actes surnaturels revêt un double aspect selon qu'on considère l'infusion première de la grâce et des vertus ou qu'on envisage leur accroissement.

a) Causalité par rapport à *l'infusion première* de la grâce sanctifiante et des vertus surnaturelles. — C'est une causalité purement matérielle, en tant que nos actes *disposent* le sujet à recevoir grâce et vertus. Ces dispositions surnaturelles peuvent s'affirmer soit simplement comme actes éloignant de notre âme la disposition contraire à la grâce, l'attachement au péché mortel ; c'est la disposition appelée par les théologiens *removens prohibens*. C'est le cas de l'attrition. Mais nos actes surnaturels peuvent aller plus loin et, par suite de leur perfection même, atteindre le seuil de la vie surnaturelle, produisant en nous une disposition positive, appelant, exigeant l'infusion de la grâce et des vertus ; c'est le cas de la contrition parfaite dans la justification *ex opere operantis*. La première sorte de disposition *removens prohibens*, suffit, on le sait, dans la justification sacramentelle. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, la causalité propre de nos actes demeure purement matérielle et n'atteint que nos dispositions. La causalité divine garde toute sa raison d'intervention dans l'ordre de la causalité efficiente.

b) Causalité par rapport à *l'accroissement* de la grâce habituelle et des vertus surnaturelles. — Notre activité fait ici quelque chose de plus, tout en demeurant dans l'ordre de la causalité matérielle. Nous sommes déjà en possession de la charité, qui est le principe du mérite. Donc, nos actes surnaturels seront *méritoires*, c'est-à-dire susceptibles de recevoir de Dieu, à titre de récompense, un accroissement de grâce et de vertus. Mais Dieu demeure encore, et seul, cause efficiente de cet accroissement.

3° *La controverse au sujet de la croissance spirituelle, grâce et vertus.* — Il importe tout d'abord de rappeler une doctrine promulguée au concile de Trente : « Nous recevons la justice en nous, selon la mesure que l'Esprit-Saint départit à chaque âme, comme il veut, et *selon la disposition et la coopération de chacun* [1]. » Sans doute, nos bonnes dispositions elles-mêmes proviennent de la grâce de Dieu ; mais en les signalant ici expressément, le concile a voulu marquer *la raison prochaine et immédiate* de la mesure de la grâce, tandis que la volonté divine en est la raison profonde et éloignée. Retenons encore et une fois pour toutes que l'action du Saint-Esprit appartient à l'ordre de la causalité efficiente, tandis que nos dispositions jouent le rôle de cause matérielle.

Le concile de Trente a parlé d'une manière générale et sans restriction. L'influence de nos dispositions paraît donc devoir être affirmée, non seulement pour l'infusion même de la grâce et des vertus, mais encore pour leur accroissement. « Dieu a voulu se servir de nos actes, tant pour la génération que pour l'accroissement de la charité en nos âmes, comme de dispositions proportionnées à cet effet. Il serait étonnant que cette proportion fût toujours observée dans l'infusion et que cependant elle ne fût pas gardée dans l'accroissement postérieur. » Ainsi s'exprime un excellent commentateur de S. Thomas, le dominicain Bannez [2].

Toutefois, pour mieux marquer les nuances du problème, il convient de considérer le cas de la croissance spirituelle, résultat de l'action *ex opere operato* des sacrements, et le cas de la croissance spirituelle, résultat du mérite de l'âme déjà justifiée, *ex opere operantis*.

La croissance spirituelle *ex opere operato* est produite nécessairement par l'application du sacrement dans l'âme de celui qui n'y apporte pas d'obstacle. Telle est la doctrine catholique, d'une portée générale, et qui s'applique à tous les sacre-

[1] S. Thomas, *De Virt.*, a. 11.

[1] Sess. VI, c. 6 : D.-B., n. 799. — Il va sans dire que cette affirmation du concile ne concerne *que les adultes*. Pour les petits enfants incapables de dispositions positives et de coopération, la grâce leur est communiquée par le baptême dans la mesure où il plaît à Dieu ; vraisemblablement dans une mesure égale pour tous, bien que cette opinion ne s'impose pas absolument et sans exception (voir *Ami* 1925, p. 411-412). Quant aux adultes, inconscients au moment même où leur est appliqué le sacrement du pardon (par ex. l'Extrême-Onction), une disposition positive, au moins habituelle, est nécessaire pour qu'agisse le sacrement en leur âme. Donc se vérifie encore, en leur cas, l'assertion du concile de Trente.

[2] *In* IIam-IIae, q. 23, a. 6.

ments sans distinction, même aux sacrements des morts, baptême et pénitence, reçus par quelqu'un déjà en possession de la grâce divine [1]. Dès lors qu'aucun obstacle n'est apporté à l'action de Dieu opérant par le sacrement, il se produira donc toujours un certain accroissement de grâce et de vertus. Mais, conformément à la doctrine exposée plus haut, cet accroissement sera en proportion des bonnes dispositions de chacun : « Purifiez votre cœur, disait S. Cyrille de Jérusalem aux catéchumènes, afin de recevoir une grâce plus abondante. La rémission des péchés se donne égale à tous ; mais la communication de l'Esprit-Saint est accordée proportionnellement à la foi de chacun : si tu as peu travaillé, tu recevras peu [2]. » Dans l'art. 8 de la q. 69, Pars IIIa, S. Thomas fait écho à cette doctrine, à propos de l'effet du baptême dans l'âme des adultes : « Les adultes, c'est leur foi personnelle qui les amène (au baptême) ; les dispositions varient donc suivant les sujets, et chacun participera à cette grâce de renouvellement dans la mesure de sa propre dévotion : bien qu'un foyer unique répande, quant à soi, une chaleur égale pour tous, ceux-là ont plus chaud, qui s'en approchent davantage [3]. »

Une question se pose naturellement à l'esprit. S'il est certain, d'une part, que le sacrement reçu par un sujet qui n'apporte pas d'obstacle à son action produira toujours en ce sujet un accroissement de grâce et de vertus ; si d'autre part il faut, avec S. Thomas et ses commentateurs, admettre que les dispositions de l'âme règlent la mesure de cet accroissement ; il faudra conclure que la réception fructueuse d'un sacrement requiert toujours ou du moins, par l'influence de la grâce, apporte avec elle une disposition subjective qui constitue par elle-même un progrès spirituel, si minime soit-il, sur l'état spirituel qui précédait la réception du sacrement. *Et ultro conceditur*. Nous parlons évidemment de réception fructueuse du sacrement. Dans la réception de l'eucharistie, nous le constaterons plus loin, cet effet fructueux est toujours produit, dès lors que le fidèle s'approche de la Table sainte en état de grâce. Mais on sait que beaucoup d'auteurs acceptent l'hypothèse d'un sacrement de pénitence validement reçu, quoique sans fruit (informe), surtout par défaut de véritable contrition. Il y a là un danger assez sérieux, dont les habitués de la confession fréquente doivent tenir compte, s'ils veulent comprendre pourquoi tant d'absolutions reçues ne produisent pas les changements spirituels qu'ils seraient en droit d'en attendre.

La croissance spirituelle *ex opere operantis* prête à des controverses plus délicates. La doctrine catholique a été formulée en ces termes par le concile de Trente : « Si quelqu'un dit que les bonnes œuvres de l'homme sont tellement des dons de Dieu qu'elles ne soient aussi les mérites du justifié lui-même, ou que, par les bonnes œuvres qu'il accomplit par la grâce de Dieu et le mérite du Christ dont il est le membre vivant, le (chrétien) justifié *ne mérite pas véritablement l'augmentation de la grâce,* la vie éternelle et, pourvu qu'il meure en état de grâce, le don effectif de cette vie ainsi que l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème [1]. » Nous avons déjà exposé que, selon S. Thomas, tout acte moralement bon, accompli en état de grâce, est un acte méritoire [2]. En prenant cette affirmation comme un point de départ, on peut se demander si tout acte méritoire apporte un accroissement de grâce en cette vie et de gloire dans l'autre. On pourrait le supposer, comme une conséquence logique de la définition tridentine. Et de fait, pour éviter certaines difficultés que paraît soulever l'opinion thomiste au sujet de la reviviscence des mérites [3], Suarez et son école affirment qu'à tout acte méri-

[1] « Soit, par exemple, un catéchumène déjà justifié par l'acte de charité parfaite qui se prépare au baptême; soit, cas très fréquent, un pénitent coupable seulement de fautes légères, qui se présente au tribunal de la pénitence. Tous deux sont en état de grâce. Le sacrement qu'ils reçoivent, baptême ou pénitence, ne produira-t-il donc aucun effet ? Si, évidemment, car il est de foi que tout sacrement validement administré confère la grâce à tous ceux qui n'y mettent pas obstacle. Or, les sujets en question ne mettent pas d'obstacle à la grâce, au contraire. Donc, ils reçoivent la grâce seconde, c'est-à-dire un accroissement de grâce... Cette doctrine est certaine. » (A.-A. Goupil, *Les Sacrements,* t. I, p. 36).

Nous faisons ici abstraction des cas où, vu l'obstacle apporté par le sujet, le sacrement est validement reçu sans produire toutefois les fruits de sanctification qu'il aurait dû normalement produire (c'est le cas du sacrement *valide* et *informe) :* cette considération est en dehors de nos préoccupations présentes.

[2] *Catech.* I, n. 5 : *P. G.*, t. 33, col. 377.

[3] Trad. du P. Boulanger, O. P.

[1] Sess. VI, can. 32 : D.-B., n. 842. Trad. J. Rivière.

[2] Qu'on veuille bien relire l'*Ami* 1927, p. 545-48.

[3] Si l'on admet que la grâce et la gloire correspondante sont données à l'homme dans une mesure proportionnée à ses bonnes dispositions, il faut admettre que la reviviscence des mérites accordée au pécheur absous, — vérité admise sans conteste par l'unanimité des théologiens et implicitement supposée par le concile de Trente (sess. VI, c. 16 et can. 32 ; D. B., n. 809-842), — n'implique pas nécessairement un degré de grâce et de gloire équivalent à celui que possédait le pécheur avant sa chute. D'où il suit que « celui qui, par la pénitence, ne ressuscite qu'à un degré moindre de charité, obtient une recompense essentielle correspondant au degré de charité dans lequel il est trouvé (à la mort). » Ses mérites ne sont pas perdus ; ils revivent ; ils vaudront au pécheur justifié et mourant en état de grâce, d'abord la récompense essentielle proportionnée à son degré de charité, et de plus, l'élu « aura une plus grande joie des œuvres méritoires ainsi faites (avant son péché), ce qui appartient à la récompense accidentelle » (S. Thomas, IIIa, q. 89, a. 5, ad 3). L'école de Suarez a trouvé cette solution insuffisante : « Chaque fois, écrit ce théologien, qu'un homme, qui a été juste, puis a péché, est justifié, il ressuscite avec un trésor augmenté de grâces ; car tout d'abord il reçoit une nouvelle grâce proportionnée à ses dispositions, puis tout le trésor de grâces qu'il avait avant son péché. Il ressuscitera donc toujours avec une grâce plus grande » *(Relectio de reviviscentia meritorum,* disp. 2, sect. 3, n. 58).

A cette occasion qu'il nous soit permis de citer ici une page suggestive (p. 22-23) de la belle Lettre pastorale que Mgr Norbert Rousseau, évêque du Puy, vient de publier à l'occasion du XXIXe Grand Jubilé de N.-D. du Puy (1932) : « Vous le remarquerez, N. T. C. F., outre les avantages de l'indulgence plénière dont la Constitution apostolique souligne la richesse et l'ampleur, en la qualifiant de : *Plenissimam peccatorum suorum indulgentiam,*

toire, si faible qu'il soit, aux actes « moindres », *remissis,* comme disent les théologiens, c'est-à-dire accomplis avec un degré de charité inférieur, répond toujours et infailliblement un accroissement de grâce sanctifiante, de charité et, par conséquent, de gloire éternelle. En ce cas, il faut concevoir l'accroissement de la grâce par mode d'addition de mérite à mérite, le mérite final n'étant que le résultat pour ainsi dire mathématique de tous les mérites particuliers attachés à chaque acte bon accompli en état de grâce Il est permis de juger une telle conception d'abord puérile et contradictoire en soi, ensuite dangereuse pour la bonne orientation de la vie surnaturelle. S. Thomas l'avait déjà réfutée péremptoirement [1].

Au sujet de la théorie suarézienne, et dans le sens de S. Thomas, le P. Hugueny a écrit ces lignes remarquables :

« Nous pouvons, à la rigueur, concéder à l'imagination suarézienne une notation chiffrée de la valeur des actes méritoires et de la vertu de charité, mais en nous rappelant que cette notation quantitative d'une réalité qualitative appelle des réserves et serait fautive, si elle devait nous obliger à considérer la résultante d'une évolution vitale, son résultat final, comme le total d'une addition, en sorte que la multitude des actes médiocres pût suppléer à leur infériorité en perfection. En ce cas, une vieille centenaire, qui aurait mené la vie la plus banale, avec pas mal de péchés mortels au cours de cette vie, pourrait être élevée en gloire au-dessus de sainte Agnès trop tôt martyrisée pour arriver à un aussi beau total de petits mérites. » *(La Pénitence,* tr. de la *Somme,* t. I, p. 296).

remissionem et veniam, **Pie XI parle de « la reddition intégrale des mérites et des dons perdus par le péché. » Les dons perdus par le péché mortel sont la grâce sanctifiante, les vertus surnaturelles, théologales et morales, les dons du Saint-Esprit. Dans quelle mesure la justification fait-elle revivre ces trésors spirituels et quelle part y a le Jubilé ?**

« Nous pouvons répondre avec S Thomas, le prince des théologiens, que ces dons *nous sont rendus dans la mesure ou l'intensité de nos dispositions intérieures.* Or, le Jubilé, par ses prières et ses sacrifices, ses exercices et ses prédications, par la vertu surnaturelle que leur ajoute la volonté de l'Eglise, *est un moyen très efficace pour exciter la ferveur et préparer l'âme à recouvrer grâces et dons dans toute leur intensité*... L'essentiel du Jubilé n'est pas l'indulgence plénière, si précieuse soit elle. « C'est beaucoup d'avoir payé toutes ses dettes à la justice divine,... mais un degré de gloire, dans le ciel, répondant à un degré d'augmentation dans la grâce sanctifiante, est d'un tout autre prix que l'indulgence elle-même. Celle-ci nous exempte d'une peine, sans doute très intense, et nous fait arriver plus tôt au ciel, mais un degré en plus d'amour divin ici-bas et de vie surnaturelle, c'est un bien d'ordre divin, c'est l'âme éternellement plus belle, plus près de Dieu et plus aimée, plus semblable à lui et plus heureuse ; c'est Dieu éternellement mieux connu, mieux aimé, plus glorifié. Le purgatoire passe, la gloire et le bonheur du ciel ne passent pas ; la peine du purgatoire est humaine, la joie du ciel est divine. » (P. Bainvel). »

[1] Dans la *Somme théologique,* IIa-IIae, q. 24, a. 5, et ad 3. Cf *De Virtutibus,* q. un , a. 11. — Les auteurs qui, de nos jours, l'ont exposée avec le plus de clarté et de vigueur, sont le cardinal Mazzella. *De Virtutibus infusis,* n. 149-173 ; le P. Galtier, *De Pœnitentia,* n. 569 sq. et surtout le P. Ch. Pesch, *De Sacramento Pœnitentiæ,* dans ses *Prælectiones dogmaticæ,* t. VII, n. 334 sq. Ce dernier, avec son habileté coutumière, élude l'autorité contraire de S. Thomas d'Aquin.

D'excellents théologiens [1] estiment que le concile de Trente n'a rien dit qui puisse diminuer en quoi que ce soit la probabilité de l'opinion thomiste : « Il est à remarquer, écrit en ce sens le P. Neveut, C. M., que le concile nous dit que par les bonnes œuvres, le juste mérite l'augmentation (de grâce et de gloire), il ne nous dit pas s'il l'obtient et quand il l'obtient [2]. » Sans s'engager en des distinctions peut-être subtiles, il est permis d'interpréter le concile à l'aide de la doctrine thomiste. Le concile n'a-t-il pas affirmé lui-même que « le Saint-Esprit distribuait la justice à chacun... selon ses dispositions et sa coopération ? » On ne peut donc soupçonner les Pères de Trente de s'être contredits, et par conséquent l'interprétation que nous proposons est non seulement permise, mais suggérée. D'après S. Thomas, l'augmentation de la grâce est procurée par les seuls actes méritoires *intenses,* c'est-à-dire dont le principe, la charité, dépasse en ferveur le degré de charité précédent. « De même qu'une habitude naturelle acquise ne grandit pas par n'importe quel exercice, mais seulement par un exercice de plus en plus parfait, — telle par exemple la virtuosité d'un musicien, — ainsi la grâce sanctifiante ne s'accroît que par des actes méritoires intenses. Cet accroissement se fait non par addition, mais par développement vital [3]. » Et, dans cette hypothèse, voici comment il faut concevoir la relation des mérites avec la gloire éternelle : « La vie éternelle nous est donnée à un double titre : d'abord *à titre d'héritage* et comme enfants de Dieu, elle est *un don.* Ainsi considérée, cette gloire est proportionnée essentiellement au degré de grâce sanctifiante où se trouve l'homme quand il atteint sa fin. D'autre part, cette vie éternelle proportionnée à la grâce nous est donnée aussi *à titre de récompense* pour nos mérites, elle est vraiment une « couronne de justice » (II Tim., IV, 8), et la joie additionnelle qui s'ensuit est d'autant plus grande que nos mérites ont été plus nombreux [4]. » Car les actes méritoires, même moindres, concourent, à leur façon, à l'entretien, sinon à l'accroissement de la grâce et de la charité :

« Pour S. Thomas, la relation de mérite qui existe entre nos actes bons et la récompense essentielle ou accidentelle de la vie éternelle n'est pas une relation extrinsèque, uniquement fondée sur la promesse de Dieu et pouvant se comparer à une monnaie d'achat, dont l'addition matérielle pourra amener la totalité de notre mérite, indépendamment de nos dispositions finales, à notre sortie de ce monde. La récompense essentielle, le degré de vision béati-

[1] Citons, parmi les contemporains, le cardinal Billot, *De pœnitentia,* th. 10 ; le P. d'Alès, *De sacramento pœnitentiæ,* th. 12, p. 161 sq. ; le P. Hugueny, *La Pénitence,* t. I, p. 285.

[2] *Des conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires* (Extrait du *Divus Thomas* de Plaisance, 1931, n. 4, p 7).

[3] A.-A. Goupil, *Les Sacrements,* t. III, p. 67. C'est la doctrine de S. Thomas à l'article déjà cité, IIa-IIae, q. 24, a. 3 : « non per additionem, sed per majorem radicationem in anima. »

[4] A.-A. Goupil, *ibid.*

fique est en relation interne, vivante, avec notre charité d'ici-bas. Cette charité « demeure », nous dit S. Paul ; elle ne fait que s'épanouir, à notre entrée au ciel, comme le bouton de la fleur s'épanouit en corolle, quand il fait éclater son enveloppe. La charité de nos derniers instants, résultante de tous les actes de notre vie, sera la mesure de notre charité au ciel. *A cette résultante, tous nos actes auront concouru, non seulement les actes fervents qui auront marqué nettement les différents degrés de notre ascension en charité, mais aussi les actes moins fervents qui n'auront fait que préparer les actes plus fervents, en entretenant notre volonté dans la facilité de la pratique de la charité et en méritant immédiatement les grâces actuelles qui permettront l'acte plus fervent.* Notre progrès de charité, en ce monde, est un développement vital auquel tous nos actes concourent, comme tous les éléments de notre nourriture à notre vie naturelle. Ce n'est pas seulement S. Thomas qui compare ainsi le progrès de notre vie surnaturelle à celui de notre vie naturelle ; c'est aussi Notre-Seigneur : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (Jean, IV, 34) [1]. »

On ne saurait mieux dire, et la doctrine de S. Thomas nous apparaît ainsi comme l'expression la plus exacte qu'on puisse donner du développement de notre vie surnaturelle.

II. — Comment peut disparaitre la grace et, avec elle, la charité ?

Le concile de Trente a défini, contre Calvin, que la grâce sanctifiante se perdait par le péché mortel (Sess. VI, c. 15 et can. 27; D.-B., n. 808, 837). Donc, le degré le plus élevé de grâce est anéanti dans l'âme par le péché mortel de l'ordre le plus inférieur. Aucune hésitation sur ce point parmi les docteurs catholiques. Cette perte de la grâce sanctifiante est dans l'ordre surnaturel ce que la mort subite est dans l'ordre naturel.

Mais, au point de vue qui nous occupe, la question qui se pose au sujet de la disparition de la grâce est tout autre. Nous avons accepté, entre la vie naturelle et la vie surnaturelle, une certaine analogie. L'analogie vient d'être démontrée dans l'ordre de la croissance, avec ses ressemblances et ses différences. On se demande donc si l'ordre de la décroissance comporte les mêmes similitudes. Dans l'ordre naturel, la mort subite est l'exception ; la loi ordinaire est une déchéance progressive. Pareillement, dans l'ordre moral, il est difficile de concevoir un honnête homme devenant soudainement criminel et malfaisant. Ce n'est qu'à la suite d'une longue inertie et surtout en raison d'actes contraires répétés, que les vertus acquises finissent par disparaître et faire place aux vices opposés. Puisque le péché mortel détruit du premier coup la vie surnaturelle, il ne nous reste plus qu'à examiner si le péché véniel peut amener une diminution progressive de la vie surnaturelle dans l'âme.

Question délicate et qui exige un exposé assez nuancé.

Procédons par ordre.

Notre point de départ sera une affirmation dogmatique du concile de Trente : « Bien qu'en cette vie mortelle, les justes, si élevés soient-ils en sainteté, tombent parfois dans des fautes légères et quotidiennes, appelées péchés véniels, ils ne cessent pas pour autant d'être justes » (Sess. VI, c. 11 : D.-B., n. 804) [1]. La conclusion logique — et partant théologique — de ce dogme de foi, c'est que la grâce sanctifiante ne peut être intrinsèquement diminuée dans l'âme par le péché véniel, lequel, étant essentiellement un acte *en dehors* de la loi divine et *non contraire* à cette loi, laisse intacte l'essence de l'ordre moral à l'égard de Dieu, fin dernière.

S. Thomas démontre cette vérité dans la IIa-IIae, q. 24, a. 10 : « La charité peut-elle diminuer ? » De cet article, nous ne pouvons trouver meilleur exposé et commentaire que celui qu'en a fait le cardinal Billot dans son traité *De Virtutibus infusis*, prolegomenon, p. 47-48. A la suite du Docteur Angélique, l'éminent théologien démontre que le péché véniel ne saurait apporter à la grâce aucune diminution, ni comme cause *dispositive* introduisant dans l'âme une disposition morale contraire au degré de charité possédé, ni comme cause *méritoire* de cette diminution [2].

« Le péché véniel n'introduit dans l'âme aucune disposition morale incompatible avec n'importe quel degré assignable à la vertu (et à la grâce). Car, ce qui n'est pas à l'encontre, mais seulement en dehors du bien substantiel et principal de la vertu, ne contrarie en aucune sorte l'adhésion habituelle de la volonté, à quelque degré qu'on la considère, à ce bien substantiel et principal. Or, c'est précisément l'essence du péché véniel de se produire, non à l'encontre, mais en dehors du bien principal de la vertu. Vérité évidente lorsqu'il s'agit de péchés véniels procédant d'une volonté semidélibérée : ils sont imparfaitement volontaires ; et donc, par eux, la volonté ne s'écarte jamais habituellement du bien de la vertu : c'est pourquoi nous disons qu'ils vont, non à l'encontre, mais en dehors de ce bien. Vérité également évidente lorsqu'il s'agit des péchés véniels parfaitement délibérés, car ces fautes sont constituées par des actes défendus, non par les exigences

[1] Hugueny, *op. cit.*, p. 294-295.

[1] **Le XVIe concile de Carthage admet pareillement qu'en toute vérité et humilité, les saints puissent demander à Dieu pardon de leurs péchés. Can. 7, 8 (D.-B., n. 107-108).**

[2] **On voudra bien relire, sur la nature et les effets du péché véniel, les notes doctrinales thomistes du P. R. Bernard, O. P., à la suite de sa traduction du traité *Du Péché* de la *Somme théologique* de S. Thomas, t. II, p. 352 suiv. Voici le passage principal : « Le péché mortel s'accomplit à l'encontre de la conscience et des plus hautes lumières de l'esprit, *contra legem ;* le péché véniel se fait par une certaine distraction et inconscience, par une sorte d'illogisme et d'inconséquence, un peu en marge de la raison et en dehors de toute considération supérieure, du moins opérante, *extra legem...* Les affections vénielles ne connaissent pas les complets emportements de tout l'être : encore qu'elles puissent être fort vives et extrêmement senties, elles n'ont pas cette plénitude, elles ne sont pas de la grande espèce des sentiments ; ce sont de petites attaches, tenaces peut-être, mais mesquines ; on se réserve, on ne s'engage pas à fond, et, par là même, on ne manque pas aux fidélités essentielles. — Du côté des objets, la différence est capitale, infinie même, dit S. Thomas : le péché mortel met en cause la fin suprême de la vie ; il se détourne de la vraie pour en chercher de fausses ; le péché véniel ne vise pas si haut, il s'amuse aux moyens, perdant de vue, plus ou moins, les grandes réalités, mais ne s'en détournant pas. »**

essentielles de la vertu, mais d'une manière secondaire et accidentelle.

Ensuite, le péché véniel s'accommode toujours d'une disposition de l'âme telle que si l'homme savait que par eux sa vertu doive être ruinée, il préférerait s'en abstenir. Donc, l'ordre de sa volonté au bien substantiel de la vertu demeure intact : aucune disposition défectueuse n'est introduite dans l'âme pour la détourner de son habitude à ce bien.

Voilà pour le péché véniel comme cause dispositive : ce raisonnement vaut également dans l'ordre de la causalité méritoire. Si quelqu'un, en effet, commet un manquement moindre, il n'en doit pas retirer un dommage plus considérable : Dieu ne peut s'éloigner de l'homme plus que l'homme ne s'éloigne de lui. Donc, celui qui pèche uniquement en des matières qui laissent intacte l'habitude de l'ordre moral vers la fin dernière, celui-là ne doit subir aucun dommage concernant un ordre qu'il respecte. Donc, des péchés véniels ne peut résulter dans l'âme aucune diminution des vertus surnaturelles (ni de la grâce) ; donc enfin, aucune possibilité d'une diminution qui précède et prépare la destruction totale de la vie surnaturelle. »

Toutefois, après avoir exposé cette doctrine consolante, S. Thomas, dans l'article cité, ajoute cette conclusion : « On peut appeler diminution indirecte de la charité la disposition à sa disparition, qui est le fait des péchés véniels, ou de la cessation de l'exercice des actes de charité. » Voici le commentaire de Billot *(op. cit.*, p. 50) :

« Les péchés véniels influent indirectement sur la perte de la grâce sanctifiante et des vertus infuses, en ce qu'ils rendent l'homme enclin au péché mortel... Il ne s'ensuit donc pas que le péché véniel diminue la vertu infuse, bien qu'on doive affirmer qu'il lui cause un véritable dommage, et cela pour deux raisons. Tout d'abord, parce que les péchés véniels délibérés, fréquemment commis, diminuent ou empêchent même l'exercice des habitudes acquises, qui aident à l'exercice des vertus surnaturelles et leur confèrent facilité et promptitude. Ensuite, ils engendrent des habitudes opposées qui disposent l'homme au péché mortel. Et S. Thomas apporte à peu près la même raison en ce qui concerne la cessation des actes vertueux : « Sans doute, la cessation des actes vertueux n'entraîne pas en soi une diminution de la charité. Mais il est vrai que la répétition des actes confère aux facultés de l'âme une disposition réelle pour le bien et soumet les membres du corps au service de la charité. C'est en cela que consiste la ferveur. Donc, de l'absence ou de la cessation des actes vertueux résulte la tiédeur. Conséquemment, il n'y a plus d'accroissement de grâce ; la facilité d'action disparaît et il se crée même une propension à la perte de la grâce et de la vertu. »

On voudra bien méditer en ce sens l'assertion de S. Thomas relative aux actes imparfaits, c'est-à-dire aux péchés véniels : « Parfois l'acte de charité est posé avec quelque tiédeur et mollesse : auquel cas, il ne conduit pas à un degré plus excellent de charité, *mais dispose plutôt à un degré moindre* » (IIa-IIæ, q. 24, a. 6).

III. — Comment et a quelles conditions la communion produit-elle en notre ame un accroissement de grace et de charité?

Nous tenons maintenant tous les principes utiles à la solution de la question posée. Nos applications seront brèves.

L'effet propre de l'Eucharistie est la transformation spirituelle de l'homme dans le Christ par la charité, en tant que cette charité est conférée par la communion, non seulement quant à l'accroissement de la vertu habituelle, mais encore en tant qu'elle peut se manifester par des actes de ferveur : « En ce sacrement, dit S. Thomas, non seulement est conférée la grâce habituelle, mais la ferveur actuelle de la dévotion est provoquée [1]. »

Sans doute, tout accroissement de grâce entraîne un accroissement de charité ; donc, tout sacrement des vivants fructueusement reçu apporte à l'âme plus de charité. Cependant il faut dire que l'accroissement de la charité habituelle est l'effet propre et direct de l'Eucharistie. L'amour, en effet, est vertu unitive, et l'Eucharistie unit l'homme à Dieu. Alors que, dit S. Thomas, dans le sacrement de Confirmation, par exemple, « l'accroissement de la grâce et le perfectionnement de la vie spirituelle sont destinés à nous faire résister aux tentations extérieures, l'Eucharistie accroît et perfectionne la vie spirituelle à cette fin que l'homme soit accompli en soi-même par l'union à Dieu » (IIIa, q. 79, a. 1). On connaît la touchante formule mise par S. Augustin sur les lèvres du Christ : « Ce n'est pas toi, dit le Christ au fidèle communiant, qui me changeras en toi comme un aliment de ta chair ; c'est toi qui seras changé en moi [2]. » Mais on observera que l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont une seule et même vertu. L'Eucharistie accroît donc aussi la charité envers le prochain, principalement envers les membres vivants du corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire les fidèles vivants de la vie de la grâce. Cette union dans la charité est admirablement symbolisée par la nature même des espèces eucharistiques, dont l'unité se forme de multiples éléments :

« Les Saints Pères ont remarqué dans le pain et dans le vin un composé de plusieurs grains de blé réduits en un, et de la liqueur de plusieurs raisins fondus ensemble ; et ils ont regardé ce composé comme une figure de tous les fidèles réduits en un seul corps... Il sort du corps naturel du Sauveur une impression d'unité pour assembler et réduire en un tout le corps mystique ; et on accomplit le mystère du corps de Jésus-Christ, quand on unit tous ses membres pour s'offrir en lui et avec lui... [3] »

De plus, l'Eucharistie provoque les actes d'amour, la charité actuelle, d'un mot la *ferveur :*

« En effet, la présence du Christ en nous est un titre efficace *(res et sacramentum)* à recevoir les secours nécessaires à la fin propre de ce sacrement, à l'union d'amour avec Dieu. Ces secours sont les grâces actuelles sacramentelles auxquelles l'homme coopère librement et qui l'invitent à des actes d'amour. De plus, l'Eucharistie est reçue sous le symbole d'un aliment ; elle produit donc spirituellement tous les effets qui conviennent à ce symbole. Comme les aliments restaurent, accroissent les forces, mais aussi produisent une délectation présente ; ainsi l'Eucharistie accroît la grâce et la vertu de charité,

[1] *In IV Sent.*, dist. 12, q. 2, a. 2, qu. 2, ad 2.
[2] *Confessions*, l. VII, c. 10.
[3] Bossuet, *Explication de la messe*, n. 36.

mais encore produit une ferveur spirituelle actuelle : *Omne delectamentum panis in se habens.*

Les Pères ont souvent insisté sur ce point. *S. Ambroise* : « Cette coupe enivre les affections des fidèles, de sorte qu'ils négligent le soin de ce monde, la crainte, la crainte de la mort, les soucis terrestres » (Serm. 15 sur le Ps. 118, n. 28). *S. Jean Chrysostome* : « De cette source coulent de nombreux ruisseaux (de grâces) qu'envoie le Paraclet » (Hom. 46. in Joa., n. 4). *S. Thomas* : « L'amour de Dieu n'est pas oisif, dit S. Grégoire ; s'il existe, il fait de grandes choses. Aussi la puissance de ce sacrement va-t-elle non seulement à donner la grâce et la charité habituelles, mais encore à en provoquer les actes. Par la vertu de ce sacrement, l'âme est restaurée spirituellement, parce qu'elle en reçoit des délices spirituelles et, pour ainsi dire, est enivrée de la douceur de la bonté divine, selon les paroles du Cantique, v, 1 : « Mangez, mes amis, et buvez, et enivrez-vous, mes très chers » (IIIa, q. 79, a. 1, ad 2) [1]. »

Ce double effet est produit dans l'âme au moment précis de l'application du sacrement. Toutefois, les auteurs apportent ici encore une nuance entre l'accroissement de la grâce habituelle et de la charité, et la collation des grâces actuelles de ferveur.

En ce qui concerne l'accroissement de grâce et de charité habituelles, l'effet de la communion se produit au moment précis où l'Eucharistie devient notre aliment, c'est-à-dire au moment où nous l'absorbons. La durée de la présence réelle en nous ne produit donc pas cet accroissement de manière continue : l'effet est instantané et, conformément aux principes rappelés dans le § I, il est proportionné aux dispositions du sujet. Il se produit d'ailleurs toujours infailliblement : la causalité *ex opere operato* du sacrement l'exige. Il n'y a donc pas ici de milieu entre la communion sacrilège et la communion fructueuse : « Une réception infructueuse du sacrement, écrit Billot, est, en soi, un abus du sacrement, qui ne saurait être excusé de faute mortelle qu'en raison de l'ignorance ou de la bonne foi [2]. » L'unanimité des théologiens, en effet, s'appuyant sur la doctrine du concile de Trente (sess. XIII, c. 7), enseignent que la seule condition requise, nécessaire mais suffisante, pour éviter la communion sacrilège, est l'état de grâce soit conservé, soit recouvré. On suppose donc que cet état de grâce implique une disposition suffisante pour obtenir un accroissement de grâce et de charité. Mais, qu'on y prenne garde, cette doctrine très certaine n'implique pas que l'accroissement doive être considérable : étant donné la médiocrité spirituelle de certaines âmes, il peut être minime. Toutefois, il sera.

En ce qui concerne les grâces actuelles de ferveur, on peut admettre qu'elles sont conférées au communiant, s'il n'y met pas obstacle, pendant tout le temps que dure la présence réelle, c'est-à-dire que les espèces sacramentelles ne sont pas corrompues. Cette présence de Notre-Seigneur est, en effet, un titre actif à ces grâces. Mais il est bien évident que le communiant doit y coopérer par ses excellentes dispositions : plus il apportera de ferveur à communier, plus la charité actuelle s'accroîtra en son âme. De là, la nécessité d'une préparation sérieuse et surtout d'une action de grâces recueillie et fervente.

En bref, ici encore doit se vérifier la doctrine thomiste exposée plus haut, et indirectement confirmée par le concile de Trente lui-même : la grâce, habituelle ou actuelle, est dispensée au communiant dans la proportion de ses bonnes dispositions.

IV. — Comment cet accroissement peut être contrarié et arrêté par les distractions et la tiédeur

Par cette remarque, nous arrivons naturellement au dernier aspect de notre étude. Ne se présente-t-il pas des cas où, en raison des dispositions moins parfaites ou même positivement, quoique non totalement, défectueuses du communiant, les effets de la communion soient annihilés en son âme ? Et partant, n'y aurait-il pas quelque vérité dans l'assertion rapportée par notre correspondant : « La négligence de la préparation et de l'action de grâces *peut amoindrir la charité* » ?

L'amoindrissement de la charité *habituelle*, en raison des dispositions moins parfaites du sujet, est inconcevable. Nous parlons évidemment d'un sujet recevant en état de grâce la sainte Eucharistie. Le sacrement opère *ex opere operato*, il doit donc, dès que la communion n'est pas sacrilège, produire dans l'âme un accroissement de la grâce et de la charité habituelles, accroissement peut-être très minime, mais certain.

Cajétan n'acceptait que difficilement pareille conclusion :

« C'est là, écrit-il, une doctrine qui caresse et flatte agréablement l'oreille d'une multitude innombrable de prêtres, lesquels célébrant quotidiennement, ne deviennent pas, pour autant, meilleurs. En réfléchissant bien, cette conclusion ne me paraît pas conforme à la vérité. Si, en effet, n'importe quelle réception de l'Eucharistie devait accroître la grâce habituelle de tous ces prêtres qui sont en état de grâce lorsqu'ils célèbrent, la charité acquerrait en leur âme une intensité inadmissible. Comment une charité, devenant de plus en plus intense, en ce grand nombre de prêtres, demeurerait-elle oisive, ne manifestant ni à l'extérieur ni à l'intérieur de leurs âmes les actes propres à une charité fervente ? Et pourtant, il est certain que l'amour de Dieu ne demeure pas oisif et qu'il produit de grandes choses. Donc, un tel accroissement ne pourrait se produire dans les âmes sans se manifester par des œuvres plus parfaites... Conséquemment, si cette charité n'a rien produit en fait d'œuvres plus parfaites, c'est qu'elle ne s'est pas accrue en intensité. Et cependant, d'après la doctrine proposée, il faudrait admettre que, depuis tant d'années que ces prêtres célèbrent en état de grâce, l'Eucharistie leur a conféré une charité plus intense, quelque minime d'ailleurs que soit l'accroissement de charité à chaque célébration. » (*In IIIam*, q. 79, a. 8, n. 1).

[1] A.-A. Goupil, *Les Sacrements*, t. I, p. 88-89.
[2] *De Sacramentis*, t. I, édit. 1924, p. 560.

Et il conclut en disant que sans la ferveur de la « manducation spirituelle », la manducation sacramentelle ne sert de rien. L'état de grâce empêche le péché grave de sacrilège; mais l'âme ne retire de ces communions sans ferveur qu'endurcissement dans le mal du péché véniel, et même parfois châtiment dans le corps.

Pareilles prémisses et pareilles conclusions doivent être discutées.

Occupons-nous tout d'abord des prémisses : le fait d'un certain nombre de prêtres célébrant chaque jour en état de grâce, et n'offrant, ni dans leur apostolat extérieur, ni dans la vie intérieure de leur âme, des marques de ferveur et d'activité vraiment surnaturelle. Ce cas (dont il ne faut pas songer à contester l'existence), peut se réaliser dans une double hypothèse, l'une favorable, mais, semble-t-il, très rare; l'autre, défavorable et plus fréquente.

L'hypothèse la plus fréquente est qu'un tel communiant tombera dans le péché mortel. Une telle tiédeur de vie, l'habitude de commettre des péchés véniels jusque dans la réception du sacrement, le dispose à tomber dans des fautes graves. Et dans une telle hypothèse il n'y a plus qu'à nier le point de départ de toute l'argumentation de Cajétan, à savoir que la grâce sacramentelle de l'Eucharistie se sera indéfiniment accrue en raison de toutes les communions faites depuis le commencement. Car le péché mortel fait perdre la grâce; mais quand le pécheur récupère la justification par la pénitence, on peut se demander s'il recouvre la grâce dans le degré où il la possédait avant sa chute. Toute l'école thomiste le nie, et il suffit de se reporter aux principes émis plus haut pour constater que cette école a raison. Donc, en cette hypothèse défavorable, il n'est plus question d'une charité sans cesse accrue et qui, nonobstant son accroissement indéfini, demeurerait oisive.

L'hypothèse favorable, mais très rare, pensons-nous, envisagerait le cas d'un homme, communiant fréquemment, mais avec tiédeur et négligence, ne faisant rien pour corriger sa vie peu fervente, et cependant se préservant de toute chute grave. Il faudrait alors reconnaître dans cette préservation même du péché mortel l'effet admirable et vraiment proportionné de la grâce sacramentelle continuellement accrue, sans qu'il soit besoin de concevoir une pratique des vertus héroïques comme signe de cet accroissement. A cette remarque d'ordre général, le cardinal Billot *(op. cit.*, p. 561) ajoute trois remarques particulières :

« *Premièrement*, en ceux qui communient avec tiédeur, l'augmentation de grâce habituelle est réduite au minimum. — *Deuxièmement*, les habitudes infuses, bien qu'inclinant l'âme aux actes qui leur correspondent, ne lui donnent pas cette facilité d'opération, qui consiste dans la suppression des obstacles extérieurs : directement, en effet, et formellement, ni elles ne mortifient les passions, ni elles n'excluent les habitudes vicieuses acquises, ni elles ne suppriment la difficulté de la vertu. Il en résulte que même après l'infusion de la grâce habituelle et son accroissement dans l'âme, le juste ne peut modifier facilement son genre de vie, sinon en s'exerçant généreusement à la pratique de la mortification. — *Troisièmement* enfin, les œuvres vertueuses insignes non seulement supposent la grâce sanctifiante en celui qui les produit, mais elles requièrent encore et surtout la ferveur de la charité, qu'on ne saurait trouver en celui qui communie avec tiédeur. »

Si l'amoindrissement de la charité *habituelle* par le péché véniel est inconcevable, l'amoindrissement et même la suppression totale de la charité *actuelle*, c'est-à-dire de la ferveur, en est le résultat fatal. Cette vérité n'a pas besoin d'une longue démonstration. Le péché véniel, en effet, s'oppose directement à la ferveur, tout comme le péché mortel s'oppose directement à la substance de la charité. Il est compatible avec l'amour de Dieu par dessus toutes choses, puisqu'il ne va pas à l'encontre de l'ordre qu'implique cet amour; mais, parce qu'il est en dehors de cet ordre, il ne saurait être rapporté à Dieu, et par conséquent il s'oppose à la ferveur, qui se manifeste précisément par des actes d'amour vers Dieu. Bien plus, il faut dire que rien n'est plus préjudiciable à l'âme que la réception fréquente de la communion, jointe à une tiédeur croissante et à la négligence de toute préparation : on se fixe alors dans l'habitude du péché véniel; on se confirme dans l'état de tiédeur; on acquiert chaque jour et de plus en plus, avec un accroissement minime de charité, une disposition prépondérante à en perdre le fruit.

Disons toutefois que le mal n'est pas toujours aussi complet et aussi profond. La ferveur admet bien des degrés : elle peut exister dans une certaine mesure, jointe à des sentiments de tiédeur. Il peut donc se présenter dans la communion une certaine tiédeur qui n'implique pas encore cependant une absence totale de ferveur. « Il peut y avoir ferveur sur certains points, dit S. Thomas, et tiédeur sur d'autres, ce qui fait qu'un acte fervent ne s'oppose pas toujours à tout péché véniel [1]. »

Cette tiédeur totale ou partielle peut provenir de beaucoup de causes : affection à certains péchés véniels; distractions plus ou moins volontaires; souci des choses temporelles; préoccupation de l'esprit relativement à des choses étrangères; mauvaise santé influant sur la disposition de l'âme; douleurs violentes annihilant tout effort spirituel, etc. [2]. Est-il besoin d'ajouter que *même les distractions totalement involontaires s'opposent à la ferveur de la charité ?* Certes, elles ne comportent aucune culpabilité; mais le fait de leur présence dans l'âme empêche la charité de s'exprimer en acte, c'est-à-dire qu'il s'oppose à la ferveur.

On comprend maintenant en quel sens la revue citée par notre correspondant parle d'amoindrissement de la charité, résultant d'une préparation

[1] *In IV Sent.*, dist. 16, q. 2, a. 1, ad 2.

[2] Sur ce point, on lira avec profit De Lugo, *De Eucharistia*, disp. 12, sect. 4, n. 94.

et d'une action de grâces défectueuses. Il ne peut être question d'amoindrissement de la charité habituelle ; c'est la charité actuelle qui est ici en jeu, et cet amoindrissement de la ferveur est une préparation à la chute dans le péché grave.

V. — Conclusions pratiques

1° Le confesseur, dans la direction des âmes, devra s'inspirer de ces principes pour régler la communion plus ou moins fréquente de ses pénitents. D'ailleurs la S. C. du Concile a elle-même codifié ces principes dans son célèbre décret du 20 décembre 1905. Rappelons (on ne le fera jamais assez) les principaux articles de ce document :

a) La communion fréquente et quotidienne, étant souverainement désirée par N.-S. J.-C. et par l'Église catholique, doit être rendue accessible à tous les fidèles de quelque classe et de quelque condition qu'ils soient, en sorte que nul, s'il est en état de grâce *et s'il s'approche de la Sainte Table avec une intention droite*, ne puisse en être écarté.

b) L'intention droite consiste à s'approcher de la Sainte Table, *non pas par habitude, ou par vanité, ou pour des raisons humaines*, mais pour satisfaire à la volonté de Dieu, *s'unir à lui plus intimement par la charité* et, grâce à ce divin remède, *combattre ses défauts et ses infirmités.*

c) Bien qu'il soit très désirable que ceux qui usent de la communion fréquente et quotidienne soient exempts de péchés véniels au moins pleinement délibérés et qu'ils n'y aient aucune affection, il suffit néanmoins qu'ils n'aient aucune faute mortelle, avec le ferme propos de ne plus pécher à l'avenir : *étant donné ce ferme propos sincère de l'âme, il n'est pas possible que ceux qui communient chaque jour ne se corrigent pas également des péchés véniels et peu à peu de leur affection à ces péchés.*

d) Quoique les sacrements de la nouvelle loi produisent leur effet *ex opere operato*, cet effet néanmoins *est d'autant plus grand que les dispositions de ceux qui les reçoivent sont plus parfaites*. Il faut donc veiller à faire précéder la Sainte Communion d'*une préparation diligente* et à la faire suivre d'*une action de grâces convenable*, suivant les forces, la condition et les devoirs de chacun.

Dans ce décret, pas un mot qui contredise la doctrine théologique exposée au cours de cet article. Les explications relatives à l'intention droite et aux fruits que *doit* apporter la communion quotidienne bien faite, corroborent au contraire ce qui a été dit touchant la nécessité d'exclure, dans la communion, l'influence néfaste de la tiédeur et des distractions.

2° Le curé dans sa paroisse, l'aumônier dans sa communauté, devront veiller avec soin à ce que les fidèles admis à la communion fréquente satisfassent au devoir d'une préparation diligente et d'une action de grâces convenable. Il est difficile de tracer ici des règles pratiques trop précises : la S. C. du Concile ne nous avertit-elle pas expressément que préparation et action de grâces doivent être réglées d'après les forces, la condition et les devoirs de chacun ?

En toute hypothèse, deux points nous paraissent devoir être strictement observés. — Tout d'abord, une sérieuse éducation eucharistique devra être donnée aux fidèles pieux sur la nécessité de la préparation et de l'action de grâces ; on devra les y former et leur rappeler les conditions de ferveur dans lesquelles ces actes si utiles devront être accomplis. — Ensuite, on devra, dans l'organisation des messes de communion générale, éviter des pratiques qui gêneraient le recueillement de la préparation et surtout de l'action de grâces. L'usage des cantiques au moment même de la communion et aussitôt après ne nous paraît pas très indiqué. Sans doute, il faut faire attention à la condition des communiants ; mais nous craignons fort que le chant de paroles même pieuses (et l'on sait quelle pauvreté de sentiments recouvre souvent ces paroles) ne soit une occasion de distractions.

La meilleure préparation est incontestablement la liturgie de la messe. Mais encore faut-il que les fidèles admis à la communion fréquente se pénètrent du sens des prières liturgiques, et fassent naître en leur âme les sentiments que ces prières y doivent provoquer. Ce n'est que peu à peu que l'éducation liturgique des esprits et des cœurs, en vue de la communion, pourra être réalisée.

La communion des petits enfants pourra être utilisée dans ce but. Tout d'abord persuader ces petits de la grandeur de l'acte qu'ils vont accomplir en communiant. Ensuite, leur apprendre à aimer la sainte communion. Enfin, les éduquer progressivement au sujet de la méthode de préparation et d'action de grâces. Parmi plusieurs méthodes, en voici une que nous proposons à l'attention de nos confrères. Ne jamais, pour commencer du moins, donner la communion aux petits enfants en dehors de la messe, quand la chose est possible. Ces petites âmes ne sentiront bien la présence réelle qu'après avoir assisté au mystère de la consécration. Faire réciter aux petits communiants les prières de la sainte messe en leur faisant suivre les paroles et les gestes du prêtre [1]. Le sermon, *donné après l'évangile*, devra fixer l'attention de l'auditoire sur un sentiment, aussi concret que possible, appartenant à l'ordre de la préparation eucharistique. Enfin, après la récitation du *Notre Père* pendant le *Pater* du prêtre, lecture lente et attentive des actes avant la communion. Puis, un temps très court d'arrêt, après lequel les enfants (instruits au préalable de la signification de ce rite) réciteront avec recueillement le *Confiteor*. Enfin, communion. Si les enfants sont assez nombreux, exigez une discipline parfaite dans leur présentation à la Table sainte. Que tout se passe d'une manière ordonnée, simple, modeste. Enfin (et ceci est un point essentiel), les enfants revenus à leur place resteront la tête humblement baissée ou même cachée en leurs mains, dans un silence parfait, *jusqu'à la fin de la messe*. C'est à ce moment surtout qu'il faut éviter les cantiques, occasion de distractions. Les petits

[1] Nous avons d'excellents petits missels (par exemple, le *Missel des enfants* de Dom Lefebvre) rédigés en ce sens.

communiants doivent être persuadés qu'alors Jésus, étant dans leur cœur, va leur parler silencieusement et écouter leurs propres mouvements d'amour. Répétez dix fois, cent fois, aux enfants que ce moment est le plus précieux et qu'ils doivent d'abord s'y recueillir pour parler à Jésus. Qu'ils en soient bien convaincus. Vous obtiendrez des merveilles... Et seulement la messe terminée, faites réciter les actes après la communion, que vous ferez suivre, si vous y tenez, d'un cantique.

Toutefois, il y a, pour les petits et pour les grands, pour les pécheurs et pour les parfaits, un point important de la préparation qu'un bon pasteur ne saurait leur laisser ignorer. La tiédeur est le grand ennemi de la communion fructueuse. Il faut donc prendre, *et de loin,* des mesures contre la tiédeur. C'est par l'esprit quotidien de sacrifice, c'est-à-dire de renoncement et de mortification, que sera vaincue toute tiédeur. On apprend aux jeunes scouts à faire chaque jour une B. A. (bonne action). Que n'enseigne-t-on aux jeunes chrétiens la nécessité de faire quotidiennement *un sacrifice*, un sacrifice pénible à la nature tiède et nonchalante, pour accroître dans leur âme la ferveur, condition indispensable des communions fructueuses! C'est parce que les communions ne sont pas préparées avec cet esprit de sacrifice et de renoncement que, pour tant d'âmes, elles ne sont pas une source abondante de grâces.

Q. — Une dame, habitant Paris, a parmi ses enfants un fils divorcé, qui s'est remarié au début de 1931. Elle a admis ce mariage, et depuis lors reçoit chez elle ce faux ménage et lui rend visite comme si la situation était régulière. Ce qui ne l'empêche pas de communier tous les jours ! Ceci se passant à Paris ne me touche pas personnellement.

Mais cette dame vient passer au moins trois mois chaque année dans ma paroisse. Mes paroissiens, ignorant la conduite de cette dame à l'égard de ce faux ménage, j'ai continué en 1931 à lui donner la sainte communion tous les jours.

Mais cette année elle doit recevoir dans ma petite paroisse (700 habitants) ce faux ménage, au *grand scandale* de la majeure partie de mes fidèles.

Alors, je vous demande si mon devoir ne sera pas de lui refuser la sainte communion, non seulement pendant la présence du faux ménage, mais encore pendant toutes les vacances de cette dame.

Sa conduite ne prouve-t-elle pas, malgré son dire, que non seulement elle subit cette situation, mais encore qu'elle l'approuve ?

Je ne parle pas d'absolution, puisqu'elle se confesse toujours ailleurs.

R. — Le canon 855 § 1 nous indique ceux qu'il faut éloigner de la table sainte : « Arcendi sunt ab Eucharistia publice indigni, quales sunt excommunicati, interdicti manifestoque infames, nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint. » Les publiquement indignes, tels que les excommuniés, les interdits, les infâmes : voilà ceux à qui le prêtre doit refuser la sainte communion. Remarquez la condition : qu'ils soient manifestement indignes, car si leur indignité a cessé par suite de leur pénitence, de leur changement de vie, s'ils ont réparé le scandale donné, il n'y a plus de raison de leur tenir rigueur du passé.

Votre paroissienne temporaire rentre-t-elle dans la catégorie de ces pécheurs publiquement indignes, *publice indigni?* Oui, à n'en pas douter, si elle donne du scandale grave, d'une façon notoire. Ces infâmes sont, en effet, définis au canon 2293, § 3 : « Infamia facti contrahitur, quando quis, ob patratum delictum vel ob pravos mores, bonam existimationem apud fideles probos et graves amisit, de quo judicium spectat ad Ordinarium. » Les scandaleux perdent leur bonne réputation auprès des fidèles honnêtes et vertueux.

La réponse dépend donc du scandale effectivement donné, de la réputation réellement perdue. Or, le scandale, l'*Ami* a déjà eu l'occasion de le dire, est quelque chose de relatif. Et vous l'avez fort bien compris en faisant la distinction qui s'impose entre la grande ville où l'on passe inaperçu dans la foule, et le petit village où l'on est connu de tout le monde. Il n'y aura pas de scandale à Paris, mais il y en aura d'une manière retentissante dans votre petite paroisse. La ligne de conduite sera donc, *de ce fait,* — car nous ne présumons rien des dispositions subjectives de la dame, — différente selon les lieux.

Laissons Paris de côté pour considérer votre paroisse.

Nul mieux que vous n'est qualifié pour juger de l'effet produit par la conduite de votre paroissienne de passage sur vos fidèles. Vous connaissez la mentalité de ces derniers pour savoir s'ils prennent garde au scandale, comment ils l'apprécient ; vous entendez leurs réflexions ; bref, vous êtes sur les lieux. En fait, vous êtes le bon juge. Tout ce que nous pouvons, pour vous aider à porter un jugement équitable, c'est vous exposer notre sentiment sur la conduite à tenir, en droit, à l'égard des faux ménages.

Les faux ménages, les mariages purement civils, deviennent de plus en plus nombreux, par suite de l'abaissement de la foi et de la moralité, de la facilité accordée aux époux de se séparer et de contracter une nouvelle union civile. De là, il résulte déjà, d'une manière générale, un amoindrissement du scandale que pourraient causer les relations avec les personnes en rupture de ban avec la loi de l'Eglise. La laïcité à outrance qui exerce son emprise sur les âmes dès le jeune âge fausse dans les esprits la notion exacte du bien et du mal. Dans les milieux où l'éducation chrétienne est peu développée ou totalement déficiente, le mal moral réel n'apparaissant pas ou seulement d'une manière vague et confuse, le scandale par là même disparaît ou à peu près. On trouve tout naturel le mariage purement civil, et si l'on regrette de n'avoir pas reçu la bénédiction de l'Eglise, ce n'est que d'un regret platonique, qui s'éteint vite sous la considération d'un cas de force majeure. Et encore un peu on en vient à plaindre au lieu de blâmer, à excuser au lieu de

désavouer ceux qui ont dû contracter une alliance en de telles conjonctures : « Ils n'ont pas pu faire autrement, dit-on ; ils ne pouvaient demeurer ainsi ; il fallait bien refaire sa vie, etc. » La mentalité ainsi faussée, comment se scandaliserait-on encore ? Hélas ! nous sommes chaque jour les témoins attristés d'une telle aberration.

Contre cette mentalité, il ne faut cesser de protester, et surtout d'instruire, car l'ignorance religieuse est une des grandes causes de l'amoindrissement de la moralité du peuple. Il faut faire comprendre le scandale de ces unions illégitimes : le péché de ceux qui les contractent, et le péché par coopération de ceux qui s'emploient à les former, de ceux qui les approuvent par leurs paroles ou par leurs actes, de tous ceux qui les excusent en quelque manière que ce soit. Oui, de tous ceux qui les excusent ; car, si le pécheur peut avoir des excuses subjectives, le péché objectivement n'en a pas, puisqu'il est le mal tout court : *Percutite errores*, disait S. Augustin, *diligite errantes*, compassion charitable pour le pécheur, mais impitoyable sévérité pour le vice.

Quelles relations convient-il alors de tolérer aux fidèles avec ceux qui sont mariés civilement ? Tout dépend de la situation réciproque des uns et des autres. La vie en société oblige les hommes à des relations mutuelles ; ils sont mis en rapport par la parenté, les alliances, les affaires. Puis il y a les relations nécessaires ou utiles, obligatoires ou facultatives. Du fait qu'il a contracté un mariage purement civil, un homme n'est pas mis au ban de la société ; il reste partie du corps social, et nécessairement on aura des relations avec lui, familiales, civiles, sociales. A quoi devront-elles se borner, ou jusqu'où pourront-elles s'étendre ?

Parlons des relations *sociales* d'abord. Un certain nombre sont inévitables. Les affaires nous appellent à traiter avec des divorcés, des concubinaires et autres du même genre. Le fidèle subira ces relations forcées. Mais dès qu'il lui sera loisible pour son commerce, par exemple, de s'adresser ailleurs, nous l'inviterons à le faire. Il doit avoir, en effet, en lui-même une sorte de répulsion instinctive à l'égard de ceux dont la situation illégale *sapit hæresim*. Or, le chrétien, en dehors de la nécessité ou de la charité à exercer envers son prochain, a le devoir de s'éloigner de ceux dont la fréquentation risquerait d'émousser son sens religieux, d'amoindrir sa piété, ou de causer quelque léger scandale.

Les relations de *civilité* seront pareillement tolérées dans la mesure où elles trouveront excuse dans la nécessité. Tel subordonné est moralement obligé de faire visite en certaines circonstances à son chef hiérarchique, au nouvel an par exemple, à l'occasion d'une distinction, d'une nomination, d'un événement de famille. Il doit recevoir en certaines circonstances ; la politesse et la déférence dues à un chef ne lui permettent pas de donner une leçon en invitant le mari seul, à l'exclusion de sa compagne légale.

L'amitié impose aussi des relations. Mais qu'on y prenne garde : elle est une vertu, qui par conséquent se tient dans un juste milieu et sait éviter les excès. La véritable amitié est basée sur l'amour de charité. Elle saura donc modérer ses visites, et restreindre aux bornes d'une bonne civilité les liaisons du passé. Quand les sentiments sont désormais contraires sur un point aussi important que celui de l'obéissance aux lois de Dieu et de l'Eglise, on ne saurait prolonger une intimité qui risquerait fort d'être interprétée pour une connivence, une excuse, une approbation.

La *parenté*, l'alliance, les liens du sang semblent devoir autoriser des relations plus intimes et plus fréquentes. Et cependant nous voulons encore qu'elles se bornent à la plus stricte nécessité. Deux raisons motivent notre avis. La première, c'est que le péché public du mariage civil rejaillit sur la famille, qui ne peut en manifester autrement son mécontentement qu'en s'éloignant des pécheurs. La seconde, c'est que les membres de la famille sont les premiers appelés au devoir de la correction fraternelle envers les coupables.

Examinons spécialement le cas de votre paroissienne. Mère d'un fils divorcé et remarié civilement, va-t-elle donc, sous prétexte qu'il s'agit de son fils, recevoir la concubine légale comme une épouse légitime ? Ce serait un scandale qu'elle la traite comme sa belle-fille, lui fasse les honneurs et lui donne les marques d'affection qu'une mère donne à ses enfants. Elle la recevra sous son toit, à sa table, la conduira en visite et l'imposera à ses amis ? Cela non, elle ne le peut pas. Car ce serait trop facilement passer l'éponge sur le péché de scandale permanent occasionné par le faux ménage. La sentimentalité doit céder devant la raison. La mère est qualifiée pour faire entendre à son fils qu'elle n'approuve pas une union illégitime. Toute sa vie, elle a ce droit de remontrance, et c'est son devoir d'en user. Si elle ne le fait pas, elle devient, par son silence, complice en quelque sorte. Elle le devient à plus forte raison si, au lieu de blâmer, elle ferme les yeux et traite effectivement les scandaleux comme des innocents. Investir la concubine de la place et des droits de l'épouse légitime, c'est implicitement, au for externe s'entend, consacrer l'illégitimité de la situation. Cela ne peut manquer de donner du scandale.

Il en irait autrement si votre paroissienne, contrainte par la nécessité de vivre sous la dépendance de son fils, se voyait imposer une telle réception sous peine de perdre le morceau de pain quotidien. Encore devrait-elle en ce cas s'abstenir de toutes familiarités affectueuses, pour marquer son dissentiment. Mais ce n'est pas le cas. Alors, elle est inexcusable.

Faut-il aller jusqu'au refus de la sainte communion ? Auparavant, vous auriez peut être possibilité, par vous-même ou par intermédiaire, de lui faire entendre vos remontrances, vos craintes, et

même la menace des rigueurs auxquelles vous pourriez être contraint à son égard. Mais n'en arrivez à cette extrémité du refus de la communion qu'à bon escient, après mûre réflexion, avis pris auprès de vos confrères ou même de l'Ordinaire, qui d'après le Droit reste juge de l'infamie de fait. Le refus de la sainte communion entraîne une sorte de diffamation. Mais nous comprenons que vous puissiez en venir là, si la communion de cette dame devait accentuer encore et doubler le scandale déjà trop grand. De cela vous êtes le meilleur juge.

Q. — Un enfant, un jeune homme, une jeune fille qui cherche à approfondir par ses propres réflexions ce que l'on appelle le « mystère de la vie » est-il vraiment coupable, et dans quelle mesure ?

R. — Le mystère de la vie a été défini par l'Association du Mariage chrétien : « Le plan providentiel selon lequel la fonction génératrice, avec tous les sentiments qui s'y rattachent, apparaît comme une participation au pouvoir de la création et à la vie même de Dieu qui se définit Amour et Charité. »

L'enfant, le jeune homme, la jeune fille qui cherchent à l'approfondir par leurs propres réflexions ne s'élèveront sans doute pas à une telle hauteur. Ce qui les tente surtout, c'est la question des origines. « D'où viennent les petits enfants ? » se demande le bambin de 7 ans. Et quand il est adolescent, il ajoute : « Comment viennent-ils au monde ? » Puis tout le mystère de la procréation y passe, avec les multiples inconnues qu'il suppose pour le jeune homme ou la jeune fille, avec les nombreux problèmes qu'il pose devant l'esprit curieux et avide de savoir, avec toutes les hypothèses qu'il éveille dans l'imagination.

En cherchant par eux mêmes la clef du mystère, la solution du problème, en se livrant à des réflexions sur un tel sujet, pèchent-ils, et dans quelle mesure ?

La moralité d'un acte se prend, nous le savons, de son objet, de ses circonstances, particulièrement de sa fin. Il faut donc, pour répondre à la question, envisager l'objet, les circonstances, la fin.

L'*objet* des réflexions et des recherches de nos adolescents, c'est le mystère de la vie. La définition que nous en avons donnée suffit bien à en dire l'excellence. De ce chef donc, rien à dire. Si les objets spécifient nos actes et leur communiquent leur bonté, réfléchir au mystère de la vie pour l'approfondir est un acte excellent.

La *fin*, c'est-à-dire le but que se propose le sujet, l'est-elle pareillement ? Il faut interroger, car nous ne pouvons que présumer la pensée du sujet ; lui seul est en mesure de nous dire ce qu'il recherche. — « Ce qu'il veut ? dira-t-on, mais c'est simple : il veut se renseigner, s'instruire, s'initier au mystère de la vie et de la génération. Ce qu'il veut acquérir, c'est la science du mystère qu'il soupçonne et dont il veut déchiffrer l'énigme. Ce qu'il veut, c'est satisfaire une légitime curiosité qui va grandissant à mesure que des instincts jusqu'alors en sommeil s'éveillent en lui, vifs, pressants, impérieux. » — En soi la science qui nous donne la connaissance des choses et nous met en possession de la vérité, est bonne. Elle est faite pour notre esprit, qui n'est satisfait que quand il la possède pleine et entière. Savoir est un bien. Et pourtant, vaine est la science qui ne conduit pas à l'amour, dit l'auteur de l'*Imitation*. La science, bonne en soi, peut être funeste et pernicieuse, par l'influence qu'elle exerce, au point de vue moral, sur le sujet qu'elle enrichit de connaissances nouvelles. Il y a des choses qu'on doit savoir, d'autres qu'on peut savoir, d'autres enfin qu'il vaut mieux ignorer. La science du devoir professionnel est nécessaire pour l'accomplir ; ainsi le médecin ne doit rien ignorer de l'anatomie du corps humain pour exercer sagement son art. Il sera donc un anatomiste consommé, mais il pourra n'être qu'un piètre violoniste. Il pèche s'il n'a pas la science professionnelle nécessaire pour exercer la médecine ; il ne pèche pas s'il est ignorant des connaissances indifférentes à son art.

En ce qui concerne le mystère de la vie, la science en est, pour tout homme, légitime, parce qu'elle répond à une nécessité. Le mariage est une fonction de nature, et tout homme, du fait qu'il participe à la nature humaine, est susceptible de transmettre à des descendants la vie qu'il a reçue des ancêtres. Il a reçu de la nature l'équipement nécessaire pour s'acquitter de cette fonction. Il importe donc qu'il connaisse tout ce qui est nécessaire pour s'acquitter du devoir auquel il est éventuellement appelé, la procréation des enfants. C'est pourquoi la science du mystère de la vie est légitime. Et le futur procréateur ne pèche pas quand il s'initie au mystère de la vie.

L'enfant a le droit d'être initié au mystère de la vie, afin d'être apte à remplir son devoir dans l'avenir. L'initiation est même le devoir du présent, car elle est la préparation de longue haleine qui s'impose à un devoir grave, celui de la transmission de la vie. Le jeune homme et la jeune fille qui cherchent la science du mystère de la vie en vue de se préparer au mariage, font une œuvre louable, exempte de péché.

Reste à envisager la moralité qui vient des *circonstances*. Et nous avons dit tout à l'heure que la science, bonne en soi, peut parfois être pernicieuse, et qu'il y a des choses qu'il vaudrait mieux ignorer. C'est que toute science n'est pas bonne à tout homme. On dit communément : « Voilà des choses qu'un enfant ne devrait pas savoir. » Quoi donc ? Il y a des connaissances qui sont inopportunes ? Mais oui. Un enfant a-t-il besoin de savoir manier un revolver ? On se gardera de lui en apprendre l'usage avant le temps, dans la crainte de lui donner le goût des armes à feu et de l'exposer à la tentation d'en faire un usage désordonné. On a donc raison de ne pas l'enseigner trop tôt, mais de le tenir dans une sage ignorance. La connais-

sance engendre le désir qui devient tentation. Or une tentation est dangereuse, puisqu'elle expose le sujet à pécher.

Eh bien! la connaissance des choses qui se rapportent au mystère de la vie et de la génération est de celles qui sont dangereuses, et qu'il ne faudra pour cela donner qu'à bon escient. On conviendra aisément qu'en cette matière il y a des choses qui ne regardent pas l'enfant, le jeune adolescent, qu'ils ont le temps de savoir, et qu'à leur âge il vaut mieux ignorer. C'est dire que l'initiation au mystère de la vie doit se faire graduellement et qu'elle variera avec les sujets, les uns étant plus précoces, les autres moins. Bref, l'idée ou la représentation mentale des choses qui se rapportent à la génération ont ceci de particulier : qu'elles sont capables d'avoir une répercussion, et parfois très vive, dans les sens. Involontairement, comme mécaniquement, elles mettent en activité les passions qui sont les plus spontanément déréglées. Que la pensée s'arrête un peu longuement sur une description, fût-elle purement technique, des organes de la génération, et instinctivement risque de se déclencher l'émotion charnelle qui excite à l'acte correspondant le sujet qui pense. Et voilà le danger de la science de la génération, de la science prématurée surtout, car si l'individu n'est pas armé déjà pour soutenir avec succès la lutte contre une tentation qui sera tenace et vive jusqu'à la violence, il y a chance qu'il succombera au moment où la science arrivant à son esprit fera naître l'émotion dans le sens et le désir dans le cœur.

Or, l'expérience n'apprend-elle pas aux éducateurs que la science du mystère de la vie a souvent été funeste à ceux qui l'ont acquise, non point parce qu'elle est mauvaise en soi, non pas même parce qu'ils l'ont acquise, mais parce qu'ils l'ont acquise inconsidérément ? Et ceux-là en ont été les plus sûres et les plus misérables victimes qui l'ont acquise par leurs propres réflexions, par leurs propres moyens, sans maître compétent, en cachette et par des expériences qui ont souillé leur cœur et compromis leur santé. Ils ont cherché à savoir, et ils ont mal su. D'un premier désir légitime, ils sont passés au désir illégitime. La première curiosité n'a été que celle de savoir pour savoir, la seconde a été celle de savoir pour passer aux actes et capter un plaisir que la morale réprouve par les 6e et 9e commandements.

Vous vous informerez donc si le désir de votre sujet, enfant, jeune homme ou jeune fille, est un désir légitime de savoir à son âge et dans les conditions psychologiques et morales de sa personne, ou bien si c'est une malsaine curiosité en vue d'expérimenter des actes qui lui sont interdits. En ce dernier cas, il n'est pas douteux que la fin poursuivie fasse de ses recherches sous couvert de science un péché grave contre le 6e commandement.

Mais revenons au sujet pour qui son âge et ses dispositions, notamment son intention droite, rendent opportun et légitime le désir de connaître le mystère de la vie. S'instruire, pour lui, nous l'avons dit, est la légitime préparation au devoir de demain et le devoir du présent. Est-ce à dire qu'il n'est point sujet à pécher ? On ne pèche pas en faisant son devoir, mais on pèche parfois dans la façon dont on le fait. Comment cet enfant, cet adolescent, jeune homme ou jeune fille, s'initie-t-il au mystère de la vie ?

« Par ses propres réflexions, » nous dit notre correspondant. Nous ne voyons pas bien, pour le dire en passant, ce que peuvent produire de bon les propres réflexions d'un enfant ou d'un adolescent. Où puise-t-il la matière de ses réflexions ? Dans des livres, auprès de camarades, dans ses propres impressions, ou bien auprès d'éducateurs expérimentés ? A quels dangers d'égarement, s'il n'a pas un maître choisi entre cent, ne s'expose-t-il pas ? L'appel sourd, impérieux, progressif des sens va exciter en lui la curiosité sexuelle ; l'imagination, en travaillant sur des données qu'elle-même aura forgées, attirera cette concupiscence de la chair dont l'aiguillon redoutable harcèle le pauvre patient. D'illusion en illusion, il aboutira tout simplement à déformer sa conscience sur l'usage qu'il est permis de faire de son corps, et à s'initier, non pas aux exigences du devoir, mais aux plaisirs impurs, aux voluptés défendues de la chair. Il y a là une imprudence grave. Dans l'initiation sexuelle, comme et plus que dans toutes les autres branches de l'instruction et de l'éducation, une discipline et un maître s'imposent au premier chef.

Mais supposons le sujet instruit par un éducateur *omni exceptione major*. Lui est-il permis de se livrer à des réflexions personnelles sur le thème proposé et, par hypothèse, proportionné à sa capacité, bref, quant aux circonstances conformes aux lois de la morale ? C'est sans doute le cas envisagé par notre correspondant, de l'enfant au sortir d'une leçon de catéchisme, du jeune homme instruit par son père ou son directeur de conscience, de la jeune fille prévenue par les sages avertissements de sa mère, enfant, jeune homme et jeune fille pour qui la parole de l'éducateur ou la lecture proposée ont été la révélation désirée, nécessaire, utile, propice, apaisante. Ont-ils le droit de s'appesantir en de longues méditations, dans un but louable, par exemple, pour concevoir de leur devoir futur une notion claire, et se former un idéal de vie haut placé ?

Nous répondons : oui, certes, cela leur est permis, mais à la condition que leurs réflexions n'offrent aucun danger à leur vertu. Nous avons dit les éveils faciles de la concupiscence qui rendent dangereuse pour la vertu la science bonne en soi. Notre-Seigneur a donné le grave avertissement : « L'esprit est prompt et la chair est faible. » Il ne faut donc pas s'exposer au péril de péché, du moins sans un motif proportionné aux risques courus, car « celui qui aime le péril y périra. » C'est le cas d'appliquer le principe de la

cause à double effet. Quels avantages et quels inconvénients y a-t-il pour le sujet à arrêter longuement son esprit sur ce qui touche au mystère de la vie? Quelle nécessité, quelle opportunité? Si vous avez affaire à un étudiant en médecine qui par profession doit savoir ces choses, il continuera de les étudier malgré les mouvements provoqués dans sa chair et les sensations éprouvées, encore qu'il ait le devoir de les désavouer pour n'y point consentir. Les accidents prévus seront purement matériels s'ils arrivent, car s'il a senti la tentation, il n'y aura pas consenti. Et pour s'exposer ainsi au péril, il avait un motif grave : la nécessité d'une étude approfondie, condition indispensable pour l'exercice futur de sa profession. Mais le jeune homme qui n'a point la raison de nécessité urgente, ne sera pas excusé de faute grave, si le danger pour lui est imminent d'un désordre grave, d'une pollution par exemple.

Comment donc mesurer la gravité du péché commis? Il faudra, pour chaque individu, estimer le danger auquel il s'expose sans nécessité. Le danger est-il grave, comme celui d'une pollution, et imminent? S'il n'y a pas une nécessité urgente et grave pour le contrebalancer, nous conclurons à la faute grave. Si le danger est éloigné, incertain, moindre, comme une simple et passagère émotion de la chair, la simple raison d'utilité légitimera les réflexions du sujet et l'excusera de péché. Bref, il faut appliquer les règles dictées par les moralistes touchant le péril du péché, règles qu'ils résument ainsi : il n'est jamais permis de pécher, mais il est permis de s'exposer aux occasions de péché quand on a des raisons proportionnées aux risques courus.

Les risques courus, nous vous les avons signalés en gros. Ne les exagérons pas, mais ne les minimisons pas non plus. L'initiation au mystère de la vie est nécessaire, car la jeunesse, en notre époque surtout, a besoin d'être préservée des dangers que lui font courir aussi bien l'ignorance qu'une mauvaise science, d'être armée pour les luttes futures, d'être formée aux graves devoirs de la vie, d'où dépend l'avenir de la famille et de la race elle-même. Mais pas besoin pour cela de si longues méditations qui risquent, chez les jeunes filles surtout, sous prétexte de science ou d'idéal, de dégénérer en rêveries langoureuses et malsaines, d'une sentimentalité pour le moins douteuse. Qu'elles fassent contrôler « leurs propres réflexions » par leur directeur de conscience, c'est le bon conseil qu'il faudra leur donner, et vous verrez que souvent il n'aura pas été inutile, mais prudent. Or, prudence est mère de sûreté. En ce domaine de la pureté, il en faut plus que partout ailleurs.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique (A. D'ALÈS) : *Table analytique*, avec un *Supplément*. — In-4° de 491 p., 40 f. — Paris, Beauchesne.

Le Supplément contient quatre nouveaux articles : *Religion des Celtes*, par Dom Gougaud ; *Frères de l'Instruction chrétienne*, par Frère Archange (on sait que leur fondateur est le Vén. Jean-Marie-Robert de La Mennais) ; *Monita Secreta*, par le P. A. Brou, S. J. ; *Rome et l'Italie*, par le P. Yves de la Brière, S. J. Ce dernier article est, de beaucoup, le plus important ; il met exactement au point la question romaine et la solution de conciliation qui est intervenue par le Traité du Latran.

La Table analytique est due à M. Bernard Loth. Elle rendra, certes, de précieux services. Mais, comme instrument de travail, elle est loin de représenter l'idéal. Trop souvent les matières sont groupées sous le nom d'un auteur qui les a étudiées. Il eût été opportun de faire une double table : 1° des matières étudiées, et 2° des auteurs cités.

Le fascicule se clôt sur la liste des collaborateurs du *Dictionnaire*.

Ajoutons que certaines négligences se sont glissées dans l'orthographe de quelques noms propres, et qu'une erreur constante existe dans la pagination des renvois au Supplément (ce dont l'auteur, d'ailleurs, s'excuse en invoquant une erreur accidentelle).

L'église Saint-Sulpice, par Gaston LEMESLE, P. S. S. — In-4° de XII-270 p. et 172 gravures, 40 f. — Paris, Bloud et Gay (1931).

Ce magnifique ouvrage est destiné à faire connaître du grand public l'église bien parisienne de St-Sulpice et tout ce qui s'y rattache. « Faire connaître » : le mot ne paraîtra pas exagéré quand on aura lu le beau livre conçu et réalisé par M. Lemesle.

L'église actuelle Saint-Sulpice a été construite de 1646 à la Révolution. Mais il y a une préhistoire qui se confond en grande partie avec celle de l'abbaye de St-Germain-des-Prés en attendant que la paroisse St-Sulpice prenne sa figure particulière dès le début du XIIIe siècle. L'histoire de l'église St-Sulpice, c'est-à-dire de sa fondation, de son embellissement, de son achèvement sous les pastorats des différents curés est racontée par M. Lemesle avec le souci d'une exactitude parfaite. L'auteur réussit à intéresser son lecteur au plus haut point, et l'intérêt est vraiment doublé dans un second article historique, *l'Eglise Saint-Sulpice dans l'histoire*, qui relate les principaux événements dont St-Sulpice fut le théâtre : Bossuet y prêchant à plusieurs reprises, la communion du grand Condé, les fêtes patriotiques de 1789, le mariage de Camille Desmoulins, le serment à la Constitution civile du Clergé le 2 septembre 1792, le banquet offert à Bonaparte (1799), le concile national de 1801, Pie VII à St-Sulpice, etc. Deux autres articles de M. Lemesle permettent, l'un de s'orienter dans l'église pour en découvrir et admirer les curiosités, l'autre de connaître aussi exactement que possible la vie religieuse de la paroisse à l'époque présente.

L'église Saint-Sulpice incarne le XVIIe siècle finissant et les débuts du XVIIIe ; elle exprime les principales tendances artistiques et spirituelles de cette période. Deux collaborateurs de M. Lemesle l'ont dit